

西欧近代哲学と他者*

——デカルト，カント，フッサールを中心に——

斎藤慶典

〈目次〉はじめに

- 1 デカルトの懐疑
- 2 カントと形而上学
- 3 超越論的現象学と他者問題

はじめに

近年、「他者」をめぐる問題が哲学の重要な問題（トピックス）の一つとしてしばしば論じられるようになった。しかしそこで論じられている「他者」がいったい何者であるのかは、必ずしも明らかではない。いや、むしろそれが明らかでないところにこそ、この問題の真の所在があると言ってもよい。この小論は、こうした他者をめぐる問題に西欧近代哲学の歩みを重ね合わせてみることによって、その問題の所在をいわば哲学史的な照明のもとに浮かび上がらせることを試みるものである⁽¹⁾。

他者問題は西欧哲学においては、何よりもまず「理性の他者」というかたちであられる。何よりも「理性」こそが西欧哲学の営みの依って立つ基盤であるとするれば、その理性の限界とその彼方^{かなた}に関わる問題が他者問題なのである。したがってそれは「神」に関わる問題と重なり合うことになる。神と理性との連続性と断絶をめぐる問題は、プラトン、アリストテレスの古代ギリシャ哲学以来、中世スコラ哲学を縦断して、全西欧哲学を貫く根本問題の一つをかたちづくっているといつてよいが、ここでは西欧「近代」の哲学においてこの他者問題がどのような相貌を呈するにいたるかを（主としてデカルト、カント、フッサールを検討材料として）概観することによって、他者問題の「問題」性の一端を明らかにしてみたい。

* 本稿は、日本比較思想学会近畿支部第二会秋季例会（1991年11月16日、同志社大学）におけるシンポジウム「他者」での報告原稿に加筆して成ったものである。シンポジウムでの筆者以外の報告者の方々ならびに報告テーマは次のとおりである。齊藤舜健氏（佛教大学）「菩薩道の実践と他者」、上田義文氏（名古屋大学）「親鸞における他者の思想」。同シンポジウムにお招きいただき、筆者が日頃あまり接する機会のない仏教学者の方々との貴重な討論の場を提供くださった田山令史・博子両氏（佛教大学）に深く御礼申し上げる。

1 デカルトの懐疑

周知のようにデカルトは西欧近代哲学の確立期にあつて、あらゆる学的認識の基礎となりうる「絶対に疑いえないもの」⁽²⁾、「確実に揺るがしえないもの」の確保を目指すことから、その哲学を開始する。「いささかでも疑わしいものはこれをすべて虚偽として退ける」⁽³⁾「方法的懐疑」の遂行である。この方法的懐疑を前にして、まず「感覚」によってわれわれに与えられるもののすべてが退けられる。感覚には錯覚という誤りの可能性が絶えず付きまとっているからである。つづいてわれわれの生きるこの「現実世界」の存在そのものが懐疑の対象となる。はたして夢と現実とを区別するものは何か。それはデカルトによれば、「醒める」か否か、にかかっている。夢が夢であつて現実でないと知れるのは夢から「醒める」ことによつてはじめて、なのであつて、夢見の最中にそれが夢であると知られることはない。だとすればこの現実が現実であることは、これまで一度もそれから醒めたことがないということ以上の何事をも意味しえない。そしてこのことは同時に、いつかそれが醒めてしまう可能性を排除しえないことを含意している。つまり、決してその存在を疑うことのできない確固とした現実と思われていたものも「一場の夢」にすぎなかったということがいつか明らかにならないとは限らないのである(邯鄲の夢をはじめとして、この可能性の文学的表現は古今東西、枚挙に暇がない)。現実が夢であるかもしれない可能性がこのように最後まで付きまとはなれないとすれば、いかにそれが極めて「確からしい」ものであるとしても、デカルトの懐疑はこれを「絶対に確かなもの」として受け容れることはできない。現実世界の存在もまた彼の懐疑の前に退けられねばならないのである。

この現実世界の存在すら退けられた今、「絶対に確かなもの」として何が残るだろうか。次なる吟味の対象は、理念の世界のうちに完結し、この現実とは独立の存在を保っている数学的認識の世界である。しかしデカルトは、数学の論証のうちにも誤った論証がそれと気付かれずに混入してしまう場合を考慮にいと、数学をも「絶対に確かなもの」として受け容れることはできない、と

考える⁽⁵⁾。そのみならず、彼は、われわれにとって自明と思われる数学上の真理、たとえば「一足す一は二」ですら、神が人間を欺いてこれを人間に真理と思い込ませたのであって、実は真理ではない、という可能性をも想定する。「欺く神 (malin génie)」の想定である。この極^{ラディカル}端な懐疑の前には、もはやわれわれの思考しうるいかなるものも「絶対に確か」な真理たりえないように見える。しかしまさにここにいたってデカルトは、次の点に気付いたというのである。すなわちたとえ神が私を欺いているとしても、それはまさに私が存在するからこそ欺きうるのであって、このような懐疑を遂行し、すべてを疑っているこの私の存在だけは、まさにその懐疑の遂行という端的な事実によって、いかなる懐疑をもはねつける唯一の「絶対に確かなもの」たりうるのである。私が考え、疑うことの内容は、それがいかなるものであれ、確かに誤りうる。だが、そのように私が考え、疑った⁽⁶⁾ということそのことだけは、(その思考内容の真偽にかかわらず)もはや決して疑うことはできない、というのである。こうして彼は、「考える私 (cogito)」の存在をあらゆる学的認識の基礎たりうる「絶対に確かなもの」として確保するにいたる。デカルトは思惟作用(思惟のはたらき)にあらゆる認識の最終的な根拠を見てとったのである。ここでは思惟のはたらきとしての「私」以外のあらゆるものが、神までもが(欺く神という仕方)で懐疑の下に服する。もちろん他人としての他者の存在も懐疑の下に服している。ここにはいかなる意味でも他者はいないように見える。

ところでデカルトは、この「考えるはたらき」であるかぎりでの「私」を、あらゆるものを疑い尽くした後に残った、世界の一小部分ないし一領域であるかのように見なしている。つまり、唯一確実な「私」という一部分ないし一領域の周りに不確かな闇が広がっている、というわけである。だがこの「私」は、考える作用(はたらき)の⁽⁷⁾みをその本質とするのであるから、世界の中の唯一確実なこの部分は、内容を欠いた空虚なものにとどまらざるをえない。デカルトにとって、この空虚さを救い、この「はたらき」において明晰判明に認識されたもの(認識内容)の存在とその確実性を保証してくれるものは、「神」以外にはない。この「私」において「明晰判明」に認識されるものが「真」であることの保証は、神の存在とその誠実さに委ねられることになるのである。デカル

トは空虚な「私」の孤立を救おうとするかのように、神の存在を要請し、その存在証明を遂行する。そしてこの神の概念からア・プリオリにその「誠実さ」を引き出すのである。「完全な」存在である神が「不誠実」という欠陥をもつことはありえず、したがってその「誠実な」神が人間を欺くことなどありえない、というわけである。こうして神が、認識内容の確実性の最終的根拠となる。しかし、「考える私」の存在だけはそこから除外される。換言すれば、神の保証を必要としない。なぜなら、それだけは、たとえ神が「私」を欺いているとしても、あるいは神が存在しないとしてすら、疑うことが端的に不可能だからである（これに対して、明晰判明知の真理性は疑いうる。この疑いを退けうるのは神以外にないのである）。

ここでデカルトにとって神のもつ意味は両義的である。神は一方で、空虚な「私」を確実な認識で充たし、世界の実在を保証してくれる唯一の存在である。しかし他方で神は、「私」の存在には指一本触れることのできないものにすぎない。つまり、「私」は一方で神に依存しており、他方で依存していない。「私」とは、その存在に関して（そしてその一点に関してのみ）神に依存しないものであり、かつそれが行なう認識の確実性に関して全面的に神に依存するものなのである。ここでは神は、認識すなわち知の守護者として現われ、そのかぎりで理性的なるものの根拠である。すなわち神は理性の同一者であって、理性の他者ではない。しかしここには純粹理性（理性の根拠）としての神の完全性にわずかに一つ、ほつれを見いだすことができる。それは、この完全なる神ですら指一本触れることのできない「考える私」の存在である。だがこのわずかなほつれは、デカルト自身の思惟の歩みの中ですぐさま隠蔽される。方法的懐疑の果てに「考える私」を確保したデカルトは、それにつづいてすぐさま神の存在証明に取りかかり、この証明によってその存在が証明された（とされる）神は、世界のすべてを創造する「無限実体」として、「私」の存在をも呑み込んでしまうからである。「私」は神の被造物として、世界の一部分ないし一領域を占める存在者にすぎないのである。すなわち延長実体としての「物体」とともに世界を二分する思惟実体としての「精神＝私」である。ここではすべては理性の同一者としての神の下にあり、もはや他なるものの他性が介入するいかなる余地も

ない。

デカルトにおいて、この神のうちに他性がわずかに垣間見られる瞬間があるとすれば、それは「私」のうちに、すなわち神ですら無化しえない「考える私」のうちに、無限に私を凌駕するものとしての神の觀念(神の痕跡)を認めるくだりであろう(「私は無限なるものを把握しないということ、神のうちには私の把握することのできない、またおそらく思惟によって何ら触れることのできない、無数の他のもの(alia innumera)が存するということ…」)⁽⁷⁾。しかしデカルトは、この神の痕跡からただちに神の存在を証明してしまうのである。このとき、神の孕んでいた他性は理性のもとに回収され、再び見失われてしまうことになる。神は、最高にして完全なる存在とされるかぎりにおいて、逆説的にもその他性を奪われ、一個の存在するものとして認識されるにいたる。⁽⁸⁾中世を通じてたびたび試みられる神の存在証明は、何よりもこのことを雄弁に示している。たとえばアンセルムス(Anselmus Cantaberiensis, 1033—1109)による神の存在論的(本体論的)証明は、神の概念からじかにその存在を引き出すという意味で、理性に神の存在を基づけていると言えよう。⁽⁹⁾デカルトは、一方でこうした中世以来の神概念を受け容れることによって理性的認識の確実性の保証を神に仰ぐとともに、他方で、いかにしても(神ですら)無と化すことのできない領分としての「思惟＝意識(コギト)」を発見することによって、西欧哲学の歴史に新たなエポックを画した。しかしそのデカルトにおいてもこの発見のもつ意味はわずかに垣間見られたにとどまり、ただちにその意味は見失われた。すなわち、思惟はそれ自体では空虚であり、その「真の」充実を神に仰ぐ世界の一部へと後退したのである。まとめよう。他者は、デカルトにおいては、一方で理性の同一者としての神でさえ触れることのできない「私」の存在として、他方で「私」の認識能力を無限に凌駕する神の觀念として、ほとんど正反対の位置から彼の哲学体系に穿たれた深淵を暗示しながらも、ただちに隠蔽されたのである。

2 カントと形而上学

理性の最終的根拠としての神を形而上学に属するものとして退け、デカルト

が発見した思惟の領域をそうした神から切り離したのは、『純粹理性批判』(1781年)におけるI.カントである。彼は、われわれの思惟の領域において「経験(Erfahrung)」がいかにして成立するのか、その可能性の条件は何か、と問う。こうした彼の哲学を導いていたのは、われわれの「理性」の能力とその適用範囲を見定めようとする「批判的」動機であった。「批判哲学(Kritische Philosophie)」の成立である。この批判哲学がわれわれの理性と経験に対して取る態度(スタンス)を彼は「超越論的(transzendental)」と名づけた。それはわれわれの経験そのものでもなければ、われわれの経験を完全に超越した神の視点をとるものでもない。それはわれわれの理性がおのれ自らに振り返り、厳格に自ら自身の限界内に踏みとどまろうとするとき、開かれてくる思惟の領域にほかならない。カントは理性の営みとしての哲学の依拠すべき場所を、この超越論的領域に見定め、自らの哲学を「超越論哲学(Transzendentalphilosophie)」とも呼ぶのである。

さてカントによれば、われわれの「経験」は、経験の対象の直観を受けとる受容性の能力としての「感性(Sinnlichkeit)」と、それによって与えられたものを概念の下に包摂する自発性の能力としての「悟性(Verstand)」の協働としての「認識」によって成立する。そしてこの「悟性」が経験とは独立に、ア・プリオリにわれわれの認識能力にそなわっていることによって、認識の確実性は保証されるというのである。さらにこの思惟の領域それ自体は、感性を通してそこに与えられ悟性の適用を受けた個々バラバラの認識の単なる寄せ集めではなく、意識全体の統一を伴っている。思惟の領域全体のこうした統一を行なうはたらきが、「超越論的(純粹)統覚(reine Apperzeption=Ich Denke=cogito)」である。

こうして確立された思惟の領域は、自ら自身のうちにア・プリオリに認識の確実性の根拠を担っており、そこに感性を通して対象の直観が与えられるかぎりにおいて、自立した経験の領域を構成する。ここではデカルトにおけるように、認識の確実性を保証するために神を要請する必要はない。いや、むしろここでは神の介入は、人間の認識をいたずらに混乱させるものとして、排除されねばならないのである。『純粹理性批判』の中の「超越論的弁証論」においてカ

ントは、単なる思惟の対象ないし理想 (Ideal) にすぎない神を認識と経験の対象と誤認する従来の形而上学 (独断的形而上学) を、超越論的仮象に基づくものとして断罪し、退ける。神はわれわれの経験の世界である「現象世界 (phaenomena)」に属する存在者ではないのである。そして人間理性は、直観に与えられることのないこうした単なる思惟の対象を、全経験世界の究極の統一者として、すなわち「理念 (Idee)」として想い描くことができるにすぎない。こうして思惟の領域は、神を現象界に認識と経験の対象として存在しえないものとして退けつつ、自らを自立した領域として確立するにいたる。こうしてカントにおいては、理性は自己自身のもとに完結し、自らのもとにやすらう。そしてそのどこにも他者は存在しないかに見える。

しかしカントにおいて理性の他者が全く姿を見せていないわけではない。カントにあっては、経験すなわち認識の対象はあくまで思惟によって構成されるものである。これに対して、感性を触発して対象の直観を与える当のものであるはずの「もの自体 (Ding an sich)」は、カントにとって不可知な (知りえない) ものとどまる。カントは、そうしたものの存在をわれわれの思惟はあれこれ想い描くことはできても、決してそれを認識にもたらしることができない、として経験の領域すなわち現象世界から排除する。この、決して認識にもたらしことのできないもの、にもかかわらずそれからの触発なくしては経験が経験として成立しえない何ものか、これこそ理性の他者ではなかったであろうか。ところがカントはこの「もの自体」を、確かに現象世界には属さないが、その存在をわれわれの理性が想い描き、思惟することは可能なもの (denkbar なもの) として、「叡知界 (noumena)」においてその存在を回復する。カントにあっては、経験の領域にあって一応の自立性を獲得した理論理性の属する世界すなわち現象世界が確立された後に、それとは別に、決して経験と認識の対象にはなりえないにもかかわらず、思惟することの可能なものの世界すなわち叡知界の存在が認められ、この叡知界には「実践理性」が属するとされるのである。あるいは、この叡知界は実践理性によってひらかれる、とするのである。こうしてカントにあってわずかに理性の他者の問題を示唆しうるかに見えた「もの自体」をめぐる問題は、再び実践理性という仕方で理性のもとに包摂されてしまうに

いたる。カントにとって真の形而上学とは、何よりもまず、この「叡知界」における理性の営みにほかならないのである。⁽¹¹⁾

だがこの、「もの自体」による触発と、それに応じて悟性を発動させる「構想力 (Einbildungskraft)」の問題に関しては、カント自身の中に大きな動揺があったことを見てとることができる。『純粹理性批判』の第二版 (1787年) で彼は、この問題に関する部分を大幅に書き替えるという異例の処置に至っているからである。のちにハイデガーはこの点を取り上げて、カントは認識問題の足元に横たわる深淵を前にして後ずさりしたのだ、と評しているが、炯眼と言うべきであろう。⁽¹²⁾ もっともハイデガーはそこに彼独自の「存在」問題の萌芽とその隠蔽を見てとっているのだが、われわれはそこに、理性の他者を前にしての理性の後ずさり⁽¹³⁾と、他者の抹消の動きを見てとることができるであろう。

カント以降のドイツ観念論の歩みは、カントにおいて口を開けたままになっている理論理性と実践理性との懸隔、現象界と叡知界との懸隔を埋め、理性の自己完結性と支配がますます高まっていく過程と見なすことができる。しかしそのドイツ観念論においても注意深く目を凝らしてみると、そこここにこうして強大になっていく理性に決して回収されえない他者の姿ないしその影を見てとることができるように思われる。ここでは詳しく触れる余裕はないが、たとえばフィヒテにおける「非一我 (Nicht-Ich)」の定立をめぐる問題、さらには後期のフィヒテにおける「絶対者」をめぐる問題 (この「絶対者」の問題は形を変えてシェリングでもヘーゲルでも繰り返される)、あるいはヘーゲルにおける「否定性 (Negation)」をめぐる問題等々のなかに、そうした理性の他者の影を見て取ることは必ずしも不可能ではないように思われる。

3 超越論的現象学と他者問題

フッサールはカントの認識批判を、われわれの認識の究極の根源へと立ち帰ろうとする「超越論的動機」に導かれたものと認める一方で、その歩みが不徹底なままにとどまっているとして退ける。経験の成立を自明の前提として、その可能性の条件を理性的な分析と推論によって探ろうとするカントの問題設定

は、いまだ不十分だというのである。問われるべきは、経験が可能であるためにはいかなる条件が充たされねばならないかではなく、現に生きられているこの現実のありのままの姿を、その究極の源泉に遡って明らかにすることなのである。そのためフッサールは、現実のすべてをその生きられているがままの姿で確保することから始めなければならない。すなわち世界がそれを生きるわれわれとは独立にそれ自体として何であるか、と問うことを停止（エポケー）し、客観的実在としての世界を「括弧」にいれ、それを生きるわれわれに現われる（現象する）がままの世界へと還元しなければならない。この還元の操作によって確保された領域が、世界のすべてがそこにおいてそのようなものとして現象してくる「超越論的主観性」ないし「超越論的領野」である。ここではすべてが（たとえばカントの言う叡知界やイデア的世界、あるいは数学的理念の世界なども含めてすべてが）そのようなものとして現われてくるがままの姿で確保されるのであって、決してそれが端的にそれ自体において何であるかを定立するのではない。この定立（Ist-setzen）は、現象するものに関して、それがその現象を離れて（それ自体で）何であるかを推断するかぎりにおいて、素朴さと無根拠性を免れえない。日常われわれが素朴に遂行しているこうした定立は「判断を停止」されなければならないのである。

こうして還元を経て獲得された超越論的主観性の領域において、現象するすべてのものは、いかにしてそれがそのようなものとして現象するにいたったのが解明されることになる（世界の構成分析）。現象学の解明作業が遂行される場であるこの超越論的主観性は世界のすべてが現象する究極の「場」であり、この意味でこの場それ自身は世界の中のいかなる場所を占めるものでもありえない。それは世界内の一部分ないし一領域ではなく、世界がそこにおいて現象する最終的な「場」である。したがって、世界内の一存在者としての私もまた、この超越論的主観性において現象する一存在者にすぎないことになる。この意味で超越論的主観性は、経験的私（世界内の一存在者としての私）ですらもはやないのである。それはあえて言えばすべてであり、もはや何ら固有の名前をもたない。こうしてこの超越論的主観性の外部は、原理上ありえないことになる。たとえ今この超越論的主観性に現象しないものも、今は現象していないがかつ

て現象したものとして、あるいはやがて現象するものとして、すべてはそのようなものとしてこの超越論的主観性の内に（顕在的にせよ潜在的にせよ）含まれることになるからである。かりにいかなる意味でも現象しないものがあるとすれば、それは端的に存在しないのである。こうして、近代初頭にデカルトによって発見された思惟の領域 (cogito) は、超越論的主観性として、世界のすべてと完全に相覆うものとなる。フッサールの超越論的主観性がデカルトのコギトのもっとも徹底された形態であると言われる所以である。

さてここで新たな問題が生ずる。それは、他の超越論的主観性の問題である。超越論的主観性とは、そこにおいて世界のすべてが現象する最終的な「場」であるとすれば、この超越論的主観性において現象しているこの世界と同一の世界がそこにおいても現象しているはずの他の超越論的主観性は、いったいいかにしてこの超越論的主観性において構成されるのであろうか。しかし、そもそも世界のすべてが現象する最終的な「場」がこの超越論的主観性なのだから、この超越論的主観性とは別の、もう一つの超越論的主観性を考えることは、何か矛盾したことではないのか。あるいはそもそも、そのような「他の超越論的主観性」など存在していないのであろうか。

フッサールがこの問題に対して『デカルト的省察』(1931年)⁽¹⁴⁾で提出した解決は、「自己移入論」によるものであった。それは、私の身体と他者の身体との類比を媒介として、私の身体の側にある（とされる）この超越論的主観性が、もう一つの身体の側へと移し入れられ、その身体の側にもう一つの超越論的主観性が構成される、とするものである。しかしこの解決では、結局のところ、他の超越論的主観性とはこの超越論的主観性の一変容態（ヴァリエント）であるにすぎず、決してそこにおいて世界のすべてが現象する他の超越論的主観性ではないことになってしまう。つまり、他の超越論的主観性が他の超越論的主観性であるための他性そのものが消し去られてしまうのであり、これは問題の解決ではなく解消にほかならない。あるいは、もしそうでないとすれば、この議論は、解明すべき「他の超越論的主観性」の「他性」をはじめから前提にしておいており、そもそも問題に全く手を付けていない（論点先取）ことにならざるをえない。⁽¹⁵⁾

この問題へのもう一つのアプローチはフッサールの遺稿として残された『相互主観性の現象学⁽¹⁰⁾』において探られた途であるが、それは次のようなものである。この超越論的主観性において現象する世界のすべては、実はそもそものはじめからいつもすでに、それが他者にとつてもものものとして現象する。たとえば私の頭の中での空想のようなものでも、それは〈単に私にとってのものであって、他者にとってのものではない〉という仕方、すでに他者がそこに居合わせているのである。他者はこのような仕方、世界のすべてがこの超越論的主観性において何らかの仕方、現象するにあたって、いつもすでに、ともに作動している。他者は、世界の現出をこの超越論的主観性ととともに構成する共同構成者なのである。超越論的主観性は、はじめから他者とともにある「超越論的われわれ(超越論的相互主観性)」だというのである。以上が遺稿においてフッサールによって探られた、他の超越論的主観性の問題をめぐるもう一つのアプローチである。フッサールによって探りあてられたこの「超越論的われわれ」は、確かに私たちの現実を構成している基本的な一位相を的確に示しているといつてよいであろう。しかし、そこにおいては、他の超越論的主観性を構成しているはずの「他性」の契機が再び脱落してしまつてはいないだろうか。「われわれ」とは、あくまでこの超越論的主観性の側に、ともにあるものであって、決してその他者ではないからである。それでは、世界にはこの意味で他者は存在しないのであろうか。

だが、他者の孕む他性の経験は、われわれの現実の生において、紛れもなく成立しているのではないか。成立しているにもかかわらず、その他性は、同時に隠蔽されているのではないか。こう問い直すのが、E.レヴィナスである。では、この他性の経験が成立するのは、どこにおいてか。それは、他人としての他者の「顔(visage)」においてである。他人の「顔」において、他者の他者性は決して現象しないものとして経験されているのではないか。われわれが「顔」において他者を認めるとき、その他者は「顔」の表面に現象しているものにして決して尽くしえない何ものかとしてたち現われているのではないか。フッサールが他者経験を「間接的現前(Appräsentation)」と特徴づけたとき、彼は確かにこのことを見て取っていたのではないか。「間接的現前」とは、まさしく A-

präsentation すなわち非一現前なのであり、他者の他者性はこの非一現前（現前しない）という仕方では、他人の「顔」において経験されているのではない。しかしこの「顔」は、それが一個の他人として認識の手にとらえられた途端、再び現象するすべてを構成する超越論的主観性のもとに回収され、もはや他性のあとかたもない。いわく、私は彼／彼女がこれこれの人物であることを知っている、と。だが、それにもかかわらず、他人の「顔」には、決してこうした認識と現象へと回収されることのない他性の痕跡がしるされているのではない。そしてわれわれは、いつもすでに、この他性に接してしまっているのではない。原理上、その外部をもちえないはずの超越論的主観性が、ここで、そのありえないはずの外部に晒されているのではない。

こうして、いかなる意味でも認識に、そして理性に回収されることのない他者が、はじめて哲学（すなわち理性）の面前に、決して現前しない一個の問題として姿を現す。この認識しえないものとのすでに生じてしまっている関係に、すなわち理性の他者との関係ならざる関係に、理性の営みである哲学はどう応ずるのか。どのように応答するのか。そもそも理性とは、単に認識なのか。単に思惟（コギト）なのか。あるいはカントが言うように、認識とは別の次元で行なわれる「実践」なのか。その場合、実践理性と認識としての理性（理論理性）との関係はどうなるのか。むしろ理性とは、その他者（理性の他者）とのかかわりの中ではじめて成立したのではない。思考とは、そもそもその思考の内へと回収されることを拒むものとの関係として成立したのではない。（ここで、「イデア」という人間には到達不可能な「彼岸」へのやむことなき希求としての「エロス」に「哲学（philo-sophia）」という「知への愛」を基づけ、この営みに人間のよき生の在り方を見いだしたプラトンを想起してもよいかも知れない。）このとき、この関係は、実践理性という名の理性のもとにあるのではなく、いかなる意味でも理性に先行しており、そしてこの他者との関係においてはじめて、すなわちこの他者への応答においてはじめて、理性は理性として成立したのではない。近代哲学を経由した現在の哲学は、「他者」が考えるべき一個の問題であること、しかも、いかにしても思考に回収しえない一個の問題として思考されねばならないということ、理性の他者の問題が理性の営みとしての哲学の根本に横たわ

っているということ、こうしたことを再び、しかし新たな仕方で問い直す地点に差ししかかっている。「新たな仕方で」とは、理性の他者の問題を他人としての他者の問題として、あるいはそれを經由して問う、という仕方においてである。考えてみれば驚くべきことであるが、西欧哲学がその二千五百年をこえる長い歴史の中で、他人としての他者を一個の困難な問題として立てるにいたったのは、はじめてのことなのである。

〔註〕

- (1) 筆者はこの問題を、本稿とは多少異なる角度から論じたことがある。
 斎藤慶典「私とは誰か——E. レヴィナスに対して・のために・に代わって」
 (『思想』No. 803, 1991 岩波書店)
 —— 「倫理・政治・哲学——E. レヴィナス『存在するとは別の仕方で あ
 るいは存在の彼方へ』」(『思想』No. 798, 1990 岩波書店)
 —— 「他者と時間性——超越論的現象学と E. レヴィナス」(『現象学年報』
 No. 5, 1989 日本現象学会)
- (2) “quodo certum sit & inconcussum” (A. T. VII. p. 24), “une chose qui soit certaine et indubitable” (A. T. IX. p. 19) 引用は以下に拠る。
 Descartes, R., *Meditationes de Prima Philosophia, Méditations Métaphysiques* (Introduction et notes par G. Lodi-Lewis, J. Vrin, 1970) 『省察』(三木清訳 岩波文庫) p. 37.
- (3) Descartes, R., *Discours de la Méthode* (Chronologie et préface par G. Lodi-Lewis, Garnier-Flammarion, 1966) p. 59. 『方法序説』(落合太郎訳 岩波文庫) p. 44.
- (4) われわれは時として、夢の中で「これは夢だ」と思うことがあるが、それは実は「夢を見ているという夢(のなかの出来事)」なのであって、そういう思いそれ自体が夢であることは、やはり知られていないのである。
- (5) ここでわれわれはデカルトを離れて、たとえばユークリッド幾何学における「平行線の公理(公準)」が、非ユークリッド幾何学の出現によって、必ずしも全面的には妥当しなくなる、といった事例を考えてみてもよいかもしれない。
- (6) Cf., Descartes, *Meditationes*, A. T. VII. pp. 17-34, *Méditationes*, A. T. IX. pp. 13-26. 『省察』 pp. 29-51.
 Cf., Descartes, *Discours*, pp. 59-60. 『方法序説』 pp. 44-45.
- (7) Cf., Descartes, *Meditationes*, A. T. VII. pp. 34-52, *Méditationes*, A. T. IX. pp.

27-42. 『省察』 pp. 53-78.

- (8) ここで古代末期、アレクサンドリアのピロン(Philon ho Alexandreus, c. 20B. C. -c. 45A. D.)に対するプロチノス(Plotinos, 204-269)の批判を想起してもよいかもしれない。神について人間が認識しうることは、ただそれが「存在」することのみであるとするピロンに対して、プロチノスは、神は人間の認識の対象としての「存在」以上のものである、と主張するのである。
- (9) これに対して神の他性は、中世においては、たとえばアウグスチヌス(Aurelius Augustinus, 354-430)の恩寵説、あるいはスコトゥス(Duns Scotus, 1266/74-1308)やオッカム(William of Ockham, c. 1285-1349/50)による理性に対する意志の優位の主張などの中に垣間見ることができないわけではないか。
- (10) 「対象についての認識ではなく、われわれが対象を認識する仕方（それがア・プリオリに可能であるかぎりの）についての一切の認識を、私は超越論的認識と名づける。」

Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, ¹1781, ²1787 (Felix Meiner, 1976) B25

『純粋理性批判』（篠田英雄訳 岩波文庫）上巻 p. 79（ただし訳文は筆者による）

- (11) Cf., Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785 (Felix Meiner, 1965) 『人倫の形而上学の基礎づけ』

Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788 (Felix Meiner, 1974) 『実践理性批判』

Kant, I., *Metaphysik der Sitten*, 1797 (Felix Meiner, 1966) 『人倫の形而上学』

- (12) Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929 (Vittorio Klostermann, 1973) 『カントと形而上学の問題』

- (13) こうした観点からのハイデガー批判を、筆者は以下で行なったことがある。

斎藤慶典「ハイデガーと哲学の問い——〈存在の問い〉をめぐる」

（近刊、竹市・小浜編『哲学は何を問うべきか』ミネルヴァ書房）

- (14) Husserl, E., *Cartesianische Meditationen*, 1931 (*Husserliana*, Bd. I, Hrsg. S. Strasser, Martinus Nijhoff, 1963) 『デカルト的省察』（船橋弘訳 中央公論社）

- (15) この点については次のもので詳しく論じた。

斎藤慶典「〈自己〉と〈自己ならざるもの〉」（『思想』No. 763, 1988 岩波書店）

- (16) Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, (*Husserliana*, Bd. XIII -XV, Hrsg. I. Kern, Martinus Nijhoff, 1973)

- (17) ここでは彼の主著を二つあげるにとどめる。詳しくは前掲の拙論（註1）を参照。

Levinas, E., *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, 1961 『全体性と無限』（合田正人訳 国文社）

Levinas, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, 1974 『存在するとは別の仕方であるいは存在することの彼方へ』（合田正人訳 朝日出版社）

- (18) 他者経験は他者認識ではないのである。この点を取り違えられてはならない。